ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE AVRIL - MAI - JUIN N° 460

IL N'Y A PAS DE DROIT SACRÉ A L'ABSURDITÉ

Qui dit connaissance humaine, dit connaissance de l'Absolu, ou connaissance du Principe suprême ; et celle-ci évoque le mystère des degrés de réalité, donc celui de la relativité, non seulement du monde, mais aussi — et *a priori* — de l'aspect personnel de la Divinité. C'est ici qu'interviennent certaines difficultés soit conceptuelles, soit dialectiques : d'une part, il y a nécessité métaphysique de rendre compte de ce mystère, et d'autre part, il y a impossibilité théologique d'en rendre compte sans en même temps, sinon le nier explicitement, du moins le mettre entre parenthèses ; très schématiquement parlant, c'est comme si, obligé de constater l'existence de cercles concentriques, on se hâtait d'ajouter que ce sont des rayons, afin de sauvegarder l'homogénéité du système et en fonction d'un préjugé de continuité linéaire ou d'unité malgré tout (1). C'est dire que la spéculation dogmatiste ignore cette mobilité intérieure qui, dans d'autres disciplines, permet de hiérarchiser des perspectives différentes sans en sacrifier aucune, et sans en réduire aucune abusivement à l'autre.

Au sein de la relativité, il y a à l'égard de l'Absolu un rapport de rayonnement, de prolongement ou de

(1) Cette difficulté évoque du reste le malentendu classique entre le Monothéisme sémitique et le Polythéisme aryen ou autre. En fait, il n'y a pas de Polythéisme proprement dit, sauf peut-être subjectivement — *de facto* et non *de jure* — dans le cas d'une dégénérescence populaire que nous qualifierons de « païenne ».

continuité, et un rapport de reflet, de répétition ou de discontinuité : affirmer que les hypostases ne relèvent en aucune manière du premier rapport, reviendrait à nier leur caractère divin, — figuré par la continuité géométrique, — car alors l'Essence seule serait divine, le point seul étant central ; affirmer au contraire que les hypostases, pourtant relatives (2), ne relèvent en aucune manière du second rapport, reviendrait à nier leur séparation d'avec le pur Absolu, car alors elles seraient l'Essence et celle-ci serait différenciée, — donc affectée de relativité, — ce qui est une contradiction dans les termes. Il y a également, toujours dans la relativité, le rapport de différence et celui d'identité : une hypostase est distincte de l'autre sous peine d'être l'autre et non elle-même, mais elle est identique à l'autre sous le rapport du caractère hypostatique. Cette dimension de distinction et d'indistinction, laquelle est pour ainsi dire « horizontale », ne cause aucune difficulté ; mais il n'en va pas de même de la dimension « verticale » de continuité et de discontinuité, car ici entre en jeu une question de « sublimité », à laquelle un certain point de vue affectif est particulièrement sensible, sans parler du souci de prévenir les risques d'hérésie : c'est-à-dire qu'il faut éviter à tout prix, d'une part qu'on mette un ou plusieurs dieux à côté de Dieu, et d'autre part qu'on introduise en Dieu une scission, ce qui reviendrait à peu près au même ; la Nature divine devant rester simple, comme la Réalité divine doit rester une, nonobstant la complexité indéniable du Mystère divin.

⁂

S'il n'y avait pas cette complexité, le monde ne serait pas ; la nier reviendrait à soutenir que l'Absolu soit privé de la dimension d'Infinitude. Et si Dieu n'était pas essentiellement simple, la Réalité ne serait

---

(2) Au sens — paradoxal, mais réel — du « relativement absolu » : l'hypostase est relative au regard de l'Essence, mais elle est principielle — donc pratiquement absolue — au regard de la Manifestation cosmique.

pas une ; il y aurait plusieurs Existences produisant les choses existantes, ce qui est contradictoire, donc absurde, l'Existence étant unique par définition.

D'une part, Dieu est absolu, et d'autre part, Il peut être différencié ; mais Il ne peut l'être sur le même plan ou sous le même rapport. S'Il est absolu, c'est qu'Il dépasse ses aspects différenciés, telle la Trinité, la Puissance créatrice, l'Omniscience, l'Omnipotence ; s'Il est différencié ou qualifié, — ce qui revient au même, — c'est qu'Il est envisagé sous un rapport déjà relatif, bien que cet aspect soit absolu par rapport aux créatures en tant que telles, puisqu'il est principiel comme tout l'ordre divin (3).

Or, selon l'objection de certains croyants, qui entendent réduire la métaphysique à leur crédo, « Dieu » serait sous tout rapport l'Absolu ; la logique du métaphysicien, laquelle refuse cette équation, ne s'appliquerait pas à Dieu ; l'idée que les qualités divines et le caractère personnel de Dieu relèvent de la relativité ne serait ni théologique ni pneumatologique, mais simplement logique, ce qui prouverait l'incompétence de l'intelligence humaine en cette matière ; Dieu ne serait pas soumis aux lois de la raison, et croire le contraire serait une perversion luciférienne (4). Nous pourrions répondre à bon droit —

---

(3) Pour Maître Eckhart, le « fond » de l'âme — c'est-à-dire de l'Intellect — transcende l'âme, ou l'Intellect différencié, comme la « Déité » (*diu Gotheit*) transcende le « Dieu » (*Got*) des Trois Personnes. En parlant du Sur-Etre, — car l'essence « incréée » de l'Intellect y a accès, et c'est là la perspective de l'Immanence, — et en comparant ce mystère à un « château fort » (*daz bürgelin*), Eckhart précise que « Dieu lui-même n'y jette jamais aucun regard (*luoget dâ niemer in*)... en tant qu'Il possède les modes et les propriétés de ses Personnes... Quand Il est l'Un absolument simple, sans aucun mode ni aucune propriété : là Il n'est en ce sens ni Père ni Fils ni Saint-Esprit, mais Il est néanmoins un Quelque chose (*ein waz*) qui n'est ni ceci ni cela. » (Premier des sermons débutant par la citation : *Intravit Jesus in quoddam castellum.*) Toujours selon Eckhart, « tout ce qui est dans la Déité est un, et de cela il n'y a pas lieu de parler. Dieu opère, la Déité n'opère point... Dieu et la Déité diffèrent par l'opérateur et le non-opérer. » (Sermon *Nolite timere eos...*)

(4) Cette tentation n'est pas particulière au Christianisme, elle se produit presque nécessairement dans tous les climats

puisqu'on en est arrivé là — que c'est l'inverse qui est une perversion de l'esprit : c'est-à-dire de croire que la nature de Dieu puisse ou doive apparaître comme absurde à l'intelligence humaine ; de croire que Dieu, après nous avoir donné l'intelligence — non la seule « logique » — puisse exiger de nous d'admettre ce qui est contraire à ce don ; ou de croire que Dieu ait pu nous donner une intelligence contraire aux contenus les plus élevés dont elle est capable et pour lesquels elle est faite ; donc, qu'Il ait pu nous donner une intelligence inopérante à l'égard des vérités le concernant, alors que c'est précisément l'intelligence humaine — non animale — qui est « faite à l'image de Dieu » et qui détermine tout le reste du phénomène humain, de la station verticale jusqu'au don du langage. Quelqu'un a prétendu que les lois de la raison ou de la logique ne sont pas enracinées en Dieu, ou si elles le sont, elles le sont comme n'importe quoi, du simple fait qu'elles existent ; dans ce cas, il serait inutile de proclamer que Dieu a fait l'homme à son image. Si n'importe quoi est fait à l'image de Dieu, — dans le sens direct où l'entend l'Ecriture, — Il est inutile de parler de théomorphisme humain ; si par contre il y a théomorphisme, il doit concerner avant tout l'intelligence, qui est l'essence et la raison d'être de l'homme.

En réalité, les lois de l'intelligence, donc aussi de la raison, reflètent les lois de l'Intellect divin ; elles ne sauraient s'y opposer. Si les fonctions de l'intelligence s'opposaient à la nature de Dieu, il n'y aurait pas lieu de parler d'intelligence, précisément ; l'intelligence, par définition, doit être disposée en vue du connaissable, ce qui signifie en même temps qu'elle doit refléter l'Intelligence divine, et c'est pour cela que l'homme est dit « fait à l'image de Dieu ».

Et quelles seraient donc les mystérieuses tares inhérentes à la raison et contraires aux données fondamentales de la nature divine, et quelle serait la

---

exotériques. Ashari par exemple estime que Dieu a le « droit » d'être injuste et que c'est l'homme qui a l'esprit de travers ; il oublie que, s'il en était ainsi, « le Juste » (*El-Hakîm*) ne serait pas un Nom divin et l'homme ne serait pas déiforme.

raison d'être de ces tares ? Si déjà l'homme est fait pour connaître Dieu, et si par conséquent Dieu exige de lui qu'il le connaisse, comment expliquer — et nous répétons ici notre argument de tout à l'heure — comment expliquer que Dieu aurait doté l'homme d'un instrument de perception qui fournisse le contraire de la réalité, ou qui le fournisse arbitrairement à partir d'un certain niveau ? Car il est évident que si certains philosophes nient Dieu, — ceux précisément qui détachent la raison de ses racines, — ce n'est pas parce que la raison les y oblige, sans quoi l'athéisme serait naturel à l'homme, ce qui est brillamment démenti par l'expérience, — il n'y a aucune peuplade sur terre qui ne soit pas religieuse *a priori*, — et sans quoi un Platon ou un Aristote, accusés pourtant de rationalisme, n'auraient pas eu à se donner la peine de parler de Dieu ; la structure même de la raison les en aurait dispensés. Bien entendu, ces arguments ne sauraient s'adresser aux théologiens qui admettent — et c'est la norme — que la « science sacrée » n'est pas contraire à la raison ; ils s'adressent à ceux — théologiens ou non — qui estiment que la Révélation puisse s'attribuer le droit de heurter de front les intelligences même les mieux douées, les mieux informées et les plus bienveillantes, sans rien leur offrir d'autre que le pari de Pascal.

Dans la mesure où Dieu se fait l'objet de notre intelligence, c'est Lui-même qui se connaît en nous ; et la faculté rationnelle est, sinon capable à elle seule de toutes les dimensions de cette connaissance, du moins conforme à elle par sa structure et ses fonctions.

⁂

S'il est dit, traditionnellement, que la raison ne saurait atteindre Dieu, il faut entendre : la raison à elle seule, donc coupée de sa racine, à savoir l'Intellect ; mais cela ne saurait vouloir dire que la raison soit ainsi faite — de par un caprice du Créateur (*quod absit*) — qu'elle fait apparaître comme logiquement contradictoire, donc absurde, ce qui est divinement vrai. Certes, la raison ne saurait rendre compte de l'Inexprimable ; mais inversement, rien de

ce qui est exprimable ne saurait être par soi-même contraire à la raison. Telle expression métaphysique peut être accidentellement illogique, mais alors c'est, soit à cause de notre ignorance de certaines données, soit à cause du caractère elliptique de l'expression.

L'homme se distingue de l'animal par la totalité — donc l'objectivité — de son intelligence, et le signe de cette totalité est non seulement la faculté rationnelle, mais aussi le langage ; or le domaine du langage est celui de la logique, si bien que celle-ci concerne tout ce qui est exprimable. Par conséquent, que nul ne vienne nous dire qu'il y a de l'exprimable qui échappe à la logique et qui a le droit de l'abolir ; aucune religion ne nous impose cette opinion, et jamais aucune religion ne nous a averti que notre intelligence, ou notre faculté de penser, comporte des tares inhérentes qui la mettent en contradiction avec ce que la religion nous demande de croire. Si quelqu'un nous demande d'admettre ce postulat pour le moins paradoxal, nous n'avons aucune raison de le faire ; pour quel motif devrions-nous croire que, sur un plan qui empiriquement n'échappe nullement à notre pensée, notre intelligence ne fonctionne plus ? Si une idée ne s'impose ni par son évidence ni même par sa vraisemblance, de quel droit s'imposerait-elle à nous, et quel motif aurions-nous de croire qu'elle est vraie ? Est-ce avec l'intelligence que nous devrions admettre que l'intelligence soit intrinsèquement incompatible avec la connaissance de Dieu ?

Les croyants adversaires de la raison — et éventuellement de l'intelligence tout court — se persuadent que l'esprit humain n'est capable que de logique ; c'est dire qu'ils nient l'Intellection, et ils le font dans l'intérêt de la Révélation, selon leur sentiment. Certes, ils utilisent rétrospectivement des arguments logiques, et ils se défendent de rejeter la logique en soi ; mais au lieu de comprendre que la logique du pur métaphysicien — du type platonicien ou védantin — est elle aussi rétrospective et qu'elle l'est à l'égard de l'Intellection (5), précisément, ils

(5) Rétrospectivité principielle ou rationnelle, bien entendu, et non temporelle.

réduisent les thèses du métaphysicien à la logique au moyen de laquelle il s'exprime, et ils le font tout en revendiquant pour eux-mêmes le droit de présenter logiquement des certitudes suprarationnelles ; deux poids, deux mesures.

Aux détracteurs de la logique sur le plan de l'épistémologie sacrée, nous pourrions poser provisoirement la question suivante : qui donc a obligé Grégoire Palamas d'imaginer les « Energies » divines sinon la nécessité logique de bâtir un pont entre son *deus absconditus* et le monde (6) ? Nous disons « imaginer » parce que ce concept des « Energies » n'a aucun fondement ni scripturaire ni patristique, — à moins de forcer les choses, ce qui n'est jamais trop difficile, — mais en même temps nous posons cette question d'une manière « provisoire » parce que nous voulons bien admettre que Grégoire Palamas ait suivi une intuition intellective, ou disons une « inspiration » du Saint-Esprit (7) ; mais qu'on n'accuse alors pas les platoniciens d'avoir toujours été dupes d'une logique tout artificielle et qu'on n'étende pas ce reproche à tous les sages non chrétiens. Il est facile de voir pourquoi dans un cas la logique est censée véhiculer une aide du Ciel, tandis que dans l'autre elle est accusée d'être une machination humaine : c'est que la pétition de principe confessionnelle interdit d'admettre que soit valable ce qui ne vient pas de telle chapelle.

---

(6) Fort curieuse est la controverse « byzantine » sur l'inconnaissabilité de Dieu : est-Il inconnaissable à cause d'une déficience de notre esprit, ou l'est-Il à cause de sa nature même ? Les deux thèses sont à la fois vraies ou fausses, suivant le rapport envisagé.

(7) La distinction entre l'Essence et les Energies pourrait bien équivaloir à celle entre le Sur-Etre et l'Etre, mais la question qui se pose ici est celle de savoir dans quelle mesure on tire les conséquences impliquées dans les deux notions, ou plutôt, dans quelle mesure on perçoit la portée des deux principes. En général, les doctrines théologiques n'adoptent pas ce point de vue, soucieuses qu'elles sont de faire entrer la Divinité une et totale dans chacun des aspects divins, afin de parer au danger d'hérésie et cela au risque de faire éclater les formulations, c'est-à-dire de leur donner un caractère paradoxal et pour le moins problématique. Ce qui, précisément, a amené certains à soutenir que la Vérité divine a le

On nous dira que la nature divine n'est pas soumise aux lois de la logique. Sans doute ; mais les lois de la logique sont ontologiquement soumises à la nature divine, dont elles témoignent précisément ; et ceci est tout différent ! Et s'il y a des secteurs où les lois de la logique, sans être contredites, deviennent pratiquement inopérantes, l'intelligence comprend pourquoi il en est ainsi ; elle sait que le formel ne saurait contenir l'informel, et cette conscience est loin d'être illogique. On nous parlera peut-être de la naissance virginale du Christ ou de la présence réelle dans l'Eucharistie, ou de la résurrection des morts, ou d'un miracle quelconque ; mais ces choses sont parfaitement conformes à la logique, dès lors qu'on connaît leur nature. La divine Toute-Puissance signifie que Dieu peut tout dans l'ordre des phénomènes, mais elle ne saurait signifier que Dieu puisse être à la fois et sous le même rapport absolu et relatif, simple et différencié ; Dieu peut tout, mais Il ne peut pas être contraire à sa nature ; Il ne peut pas ne pas être Dieu.

***

Les religions monothéistes représentent des voies de salut — appuyées par une morale et une mystique — et non expressément des doctrines métaphysiques ; il en est ainsi du moins quand nous les envisageons — comme elles l'exigent *a priori* — dans leur signification littérale et immédiate, qui seule s'impose comme une *conditio sine qua non* ; mais comme la religion comporte nécessairement un caractère de totalité, — son exigence totale l'indique précisément, — elle offre forcément, bien que d'une manière indirecte et implicite, la vérité totale, donc la métaphysique pure. Elle l'offre; non dans l'énoncé littéral de ses dogmes, mais dans leur symbolisme, qui par définition est universel ; ainsi, quand les Pères de l'Eglise déclarent que « Dieu est devenu homme afin que l'homme puisse devenir Dieu », il y a là une signifi-

« droit » d'être absurde, non pour la pensée des rationalistes seulement, mais pour la raison humaine en soi.

cation qui dépasse le sens littéral du rédemptionnisme volontariste et individualiste. Toute la doctrine du Verbe constitue un système de points de repère au niveau de la métaphysique une, et en ce sens on peut parler d'une métaphysique de formulation chrétienne ; mais ce qu'on ne peut pas faire, c'est prétendre qu'il existe une métaphysique explicite et une épistémologie qui s'imposent à tout Chrétien et qui soit contraire à toutes les autres doctrines du même caractère.

Si donc le métaphysicien de confession chrétienne est solidaire des dogmes, s'est parce qu'il perçoit leur vérité universelle et non parce qu'il entend réduire l'Absolu à tel aspect relatif du Réel ; d'un autre côté, il est faux de contester l'unanimité de la métaphysique en faisant valoir que les doctrines sont diverses, car cette diversité n'empêche nullement les vérités essentielles d'être d'une éblouissante unanimité.



Mais revenons au problème des aspects absolu et non-absolu que nous avons évoqué plus haut : jamais l'Ecriture n'a déclaré que le Père, le Fils et le Saint-Esprit — ou que le « Seigneur des armées » de l'Ancien Testament — constituent l'Absolu. L'Ecriture n'a pas davantage ordonné ni interdit d'être métaphysicien ; les croyants ont parfaitement le droit de ne pas l'être (8). Le crédo chrétien exige de croire « en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre », et non de croire que ce Dieu soit l'Absolu ; certes, il faut croire que rien n'est au-dessus de Dieu, mais l'Essence divine n'est précisément pas un autre Dieu au-dessus du Dieu différencié et agissant ; c'est le même Dieu, mais envisagé sous un autre rapport, ou plutôt en dehors de tout rapport déterminatif et limitatif (9).

---

(8) Etant donné que la métaphysique n'est la propriété d'aucune confession, nous voyons au sein de chaque religion des accentuations doctrinales diverses ; ce n'est ni le Christianisme ni l'Islam qui ordonne ou empêche de s'inspirer de Platon plutôt que d'Aristote, ou inversement.

(9) En ce qui concerne la transcendance du Sur-Etre, il faut souligner qu'en réalité elle est absolue plénitude et ne saurait

L'importance de cette idée des degrés du Réel tient au fait qu'elle indique la totalité de la connaissance. Dans l'Hindouisme, on le sait, cette totalité est représentée par Shankara, tandis que pour Râmânuja, comme pour les exotérismes sémitiques, le Réel ne comporte pas de degrés extinctifs ; chez les Grecs, nous rencontrons la conscience de ces degrés dans l'idéalisme platonicien, mais guère dans l'hylomorphisme aristotélicien, lequel accentue ou favorise la perspective « horizontale ». D'où son utilité pour le scientisme d'une part et pour une théologie plus cosmologique que métaphysique d'autre part ; la science étant centrée sur le monde, et la religion sur l'homme, ou plus précisément sur ses intérêts eschatologiques, donc en fonction de Dieu (10).

La connaissance de l'Absolu, laquelle coïncide en principe avec la plénitude de l'intelligence, implique la connaissance du relatif, donc aussi du caractère illusoire de celui-ci ; rien ne peut nous obliger à admettre que telle réalité relative soit absolue ; à l'admettre pour la simple raison qu'elle est sublime ou que le dogme ne spécifie pas sa relativité ontologique. Nous venons de dire que la connaissance de l'Absolu coïncide « en principe » avec l'intelligence totale : cette réserve signifie que l'homme n'a le droit de revendiquer des vérités transcendantes que dans la mesure de sa sincérité, et qu'il prouve cette sincérité par les conséquences qu'il tire de ces vérités sur le plan individuel ; sans quoi il n'est qu'« un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». Il n'y a pas d'exterritorialité intellectuelle — ou intellectualiste — sur le plan intrinsèquement moral, donc intégralement humain.

---

par conséquent avoir un sens privatif : dire que la Trinité s'y trouve dépassée signifie, non qu'elle soit abolie en ce qu'elle a d'essentiel, mais qu'elle se trouve comprise — et préfigurée par rapport à sa projection ontologique ou hypostatique — dans le Sur-Etre d'une manière à la fois indifférenciée et éminemment positive ; à la manière du *Sat-Chit-Ananda* védantin qui, tout en correspondant à une vision déjà relative, n'en est pas moins compris d'une manière ineffable et suréminente dans la pure absoluité d'*Atmâ*.

(10) Et non comme la nouvelle religion « conciliaire » qui est centrée sur l'homme terrestre.

Il y a dans l'esprit humain deux tendances, soit de réduire Dieu au monde ou l'Absolu au relatif, soit de réduire le monde à Dieu ou le relatif à l'Absolu (11) ; or il est évident que la seconde tendance implique l'idée des degrés du Réel, tandis que la première y répugne et englobe tout dans une même « existence ». D'une part, on réduit pratiquement Dieu au monde tout en maintenant dans ce cadre l'idée de transcendance ; d'autre part, on réduit le monde à Dieu tout en spécifiant *a priori* son néant ontologique en fonction de la Réalité exclusive du Principe.

En langage chrétien, nous dirons que l'Incarnation — le fait que « Dieu est devenu homme » — prouve la divinité de principe de l'Intellect, et exclut qu'une modalité quelconque de l'intelligence — la raison notamment — soit affectée de tares incompatibles avec la nature de Dieu (12). Les lois de la logique sont sacrées, — comme aussi celles des mathématiques, — car elles relèvent essentiellement de l'ontologie, qu'elles appliquent à un domaine particulier ; la logique est l'ontologie de ce microcosme qu'est la raison humaine. Le prototype divin de la raison est l'Etre qui mesure et coordonne ses possibilités, comme le prototype divin de l'Intellect est la Conscience divine repliée sur son infinitude indifférenciée ; l'homme est logique parce que Dieu l'est et parce que, précisément, Dieu l'a créé « à son image ». Mais « comme Dieu », l'homme n'est pas seulement logique, il est aussi artiste, poète, musicien ; la nécessité se combine avec la liberté.

***

Nous ne disons pas qu'une chose est vraie parce qu'elle est logique, nous disons qu'elle est logique

(11) La première tendance étant *grosso modo* celle de Râmânuja, et la seconde, celle de Shankara.

(12) Si le Message du Christ — lequel est *a priori* une voie salvatrice et non une doctrine sapientielle — est « folie aux yeux du monde », c'est, non parce qu'il impliquerait une contradiction, *quod absit*, mais parce que le monde suit une voie contraire à ce Message, tout en se réclamant éventuellement de philosophies inopérantes, ou rendues telles.

parce qu'elle est vraie ; nous percevons telle vérité au-delà de la logique puisque nous en avons intellectuellement l'intuition, — l'Intellection étant une sorte de vision et non une conclusion, — mais force nous est de nous référer à la logique dès que nous voulons expliquer quelque chose ; à moins de nous exprimer au moyen d'un symbole, mais celui-ci est une suggestion visant l'intuition, non une explication s'adressant à la pensée.

Sans doute, il arrive qu'il y ait des illogismes flagrants dans les Ecritures sacrées et dans les écrits des sages, mais ces contradictions et inconséquences ne sont qu'apparentes et ne tiennent qu'au caractère elliptique de l'expression, comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Il s'agit alors d'une dialectique allusive parlant à l'intuition et à l'imagination intellectuelle ; c'est par ailleurs le rôle des commentateurs de restituer aux formulations les chaînons manquants et de dévoiler ainsi l'intention de l'auteur. Et ceci est sans rapport aucun avec les droits éventuels d'une « absurdité sacrée », laquelle est inexistante sauf en tant que simple apparence ; la fonction d'une telle apparence étant somme toute de « rendre possible une impossibilité » dans la mesure où cela peut et doit se produire dans l'économie de *Mâyâ*, tant il est vrai qu'« il faut de tout pour faire un monde ».

Ce n'est pas pour rien que « logique » (*lógik*os) vient de « Logos », dérivation qui indique d'une façon au moins symbolique que la logique — ce reflet mental de l'ontologie — ne saurait relever en sa substance de l'arbitraire humain ; qu'elle est au contraire un phénomène quasi pneumatologique en ce sens qu'elle résulte de la Nature divine même, d'une manière analogue sinon au même titre que l'intuition intellectuelle. Il faudrait faire intervenir ici la notion du « naturellement surnaturel », possibilité qui se situe pour ainsi dire entre le naturel pur et simple et le miraculeux proprement dit, et qui pour cette raison même est spécifiquement humaine, donc déiforme. Nature et surnature, faillibilité et infaillibilité ; ce dernier élément, qui appartient à la surnature, « s'incarne » également dans la nature — en soi faillible

— en y introduisant un caractère surnaturel, précisément.

En résumé : admettons que la logique humaine est parfois inopérante ; mais elle n'est pas inopérante parce qu'elle est logique, elle l'est parce qu'elle est humaine ; parce que, étant humaine, elle est soumise à des contingences psychologiques et matérielles qui l'empêchent d'être ce qu'elle est par elle-même, et ce qu'elle est par son origine et dans sa source, où elle coïndice avec l'être des choses.

Comme le prouve la pratique de la méditation, l'intuition peut surgir en fonction d'une opération rationnelle — provisoire et non décisive — qui agit alors comme une clef ou comme une cause occasionnelle ; à condition, bien entendu, que l'intelligence dispose de données correctes et suffisantes, et qu'elle bénéficie du concours d'une perfection morale fondée sur le sens du sacré, et capable par conséquent d'un certain « sens des proportions », si l'on peut dire, dans l'ordre divin aussi bien que dans l'ordre humain. Car toutes les choses se tiennent : si l'intelligence a directement besoin de rigueur, elle a aussi besoin indirectement de beauté.

Frithjof SCHUON.

DU MYSTERE DES PLAIES DU CHRIST

« Car ce n'est pas dans un sanctuaire fait de main d'homme, simple figure du véritable, que le Christ est entré, mais dans le ciel même, afin de Se présenter maintenant pour nous devant son Père. » (*Ep. Hb.,* IX, 24) « Il n'a pas voulu effacer ses blessures dans le ciel afin de montrer à Son Père le prix de notre délivrance. » (S. Ambroise, *In Lucam,* XXIV, 39) « Il convenait que le corps du Christ ressuscitât avec ses cicatrices afin qu'il présentât toujours à son Père, dans les supplications qu'il lui adresse pour nous, quel genre de mort Il avait souffert pour les hommes. » (S. Thomas *Sum. Theo.,* III, q. 54, a. 4)

Le thème du Christ présentant à son Père, dans le Ciel, les plaies glorieuses de sa Passion, thème dont l'origine remonte à l'*Epître aux Hébreux,* a été constamment repris par la théologie chrétienne, ainsi que par la piété des saints et des fidèles. C'est ce thème que nous nous proposons de traiter ici de façon succincte ; et nous rappellerons d'abord les divers aspects du « Corps du Christ », afin d'y situer celui qui se rapporte à sa passion.

On connaît le rôle central du *Corpus Christi* et la doctrine qui en résulte dans la révélation chrétienne ; qu'il nous suffise, quant aux sources scripturaires, de citer le chapitre VI de l'Evangile johannique (discours sur le pain de la vie) ainsi que la *Ire Epître aux Corinthiens,* et l'*Epître aux Ephésiens* où S. Paul fonde la théologie de ce qu'on appellera plus tard le Corps mystique. Ce qui est moins connu, c'est l'élaboration que le Haut Moyen-Age a réalisée de la théologie du *Corpus Christi* envisagée dans toute son ampleur, et qui révèle la nature véritablement métaphysique de ce Corps. Cette doctrine, qui est celle du « triple Corps du Christ », est aussi désignée en latin par l'expression de *triforme Corpus Christi.*

Telle quelle, cette formulation se trouve chez Amalaire de Metz, évêque de Trêves, ami de Charlemagne (1). Mais elle n'a pas alors le sens que l'on envisage ici (2). C'est chez S. Paschase Radbert, abbé de Corbie, qu'on en rencontre la formulation la plus appropriée, formulation qui sera reprise pendant tout le Moyen-Age. S. Paschase parle, ainsi que Godescalc qui le cite quelques années plus tard (en attribuant ce texte à S. Augustin, d'où son autorité) de *triplex modus corporis* (3), le « triple mode du Corps du Christ », puisque, observe-t-il dans son *Liber de corpore et sanguine Domini* (831), l'Ecriture emploie les mots *Corpus Christi* en trois sens différents pour désigner : soit le corps charnel, soit le pain de vie, soit l'unité des chrétiens rassemblés dans l'Eglise du Christ (4).

Toutefois S. Paschase n'est nullement l'inventeur de cette doctrine. S. Ambroise fait la remarque suivante, à propos de *Luc*, XVII, 37 (« là où sera le corps, là aussi se rassembleront les aigles ») : « quant à savoir ce qu'il faut entendre par corps, aucun doute ne nous est possible, surtout si nous nous souvenons que Joseph d'Arimathie a reçu le Corps de la part de Pilate... Mais le Corps, c'est aussi celui au sujet duquel il est dit : ma chair est vraiment une nourriture... et, ce Corps, c'est aussi celui de l'Eglise. » (5). Enfin, parmi beaucoup d'autres, nous citerons ce texte du mystérieux Honorius Augustodunensis (XIIe siècle) qui fait la synthèse de cet enseignement : « Le Corps du Christ se dit d'une triple manière. 1° il s'agit du Corps incarné d'une Vierge, offert pour nous sur l'autel de la Croix, élevé au ciel après avoir vaincu la mort, assis à la droite de Dieu, 2° on appelle Corps du Seigneur ce gage livré à l'Eglise et que réalise mystérieusement le pouvoir sacerdotal, à partir de la

---

(1) *Liber officialis* (813), 3 ; c. 35 ; *P.L.*, t. CV, col. 1154-1155. (P.L. = Patrologie Latine de Migne)

(2) cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum*, Aubier, 1959, pp. 39, 299, etc.

(3) cf. Lubac, *ibid.*, p. 338.

(4) *P.L.*, t. CXX, col. 1284-1286 ; cf. Lubac, *ibid.*, p. 40.

(5) *In Lucam*, 1. 8 ; *P.L.*, t. XV, col. 1781-1782.

substance du pain et du vin consacrés par l'Esprit-Saint. 3° le Corps du Seigneur se dit de toute l'Eglise, dans laquelle les élus sont unis comme les membres d'un seul corps. (...) Le troisième Corps est relié au premier par le deuxième. Si bien qu'on n'affirme pas trois Corps mais un seul coordonné droitement par l'Esprit-Saint, de même que l'âme porte la vie dans tous les membres. » (6)

En résumé, nous pourrions proposer de formuler et de structurer cette doctrine de la manière suivante : il y a d'abord le *Corpus natum*, le Corps né (de la Vierge), qui se présente lui-même sous trois aspects différents que nous appellerons *Corpus intactum* (ou *integrum*, le Corps du Christ avant la passion), *Corpus passum* (le Corps souffrant, qui a subi la passion, et dont nous allons parler), et le *Corpus gloriosum* (le Corps glorieux du Ressuscité) ; puis, il y a le *Corpus sacramentale* (ou *eucharisticum*, centre unique où se rejoignent pour le chrétien tous les modes du *Corpus Christi*) ; il y a, enfin, le *Corpus mysticum* (le Corps mystique ou Corps ecclésial), dont le Christ est la Tête, et qui revêt lui aussi trois aspects correspondant analogiquement aux trois aspects du *Corpus natum* : Eglise militante (sur terre), Eglise souffrante (au Purgatoire) et Eglise triomphante (au Ciel).

Ce Corps unique aux trois modes fondamentaux est celui du « Verbe fait chair », du Verbe qui, *in principio*, est « auprès de Dieu » et qui, en soi, « est Dieu » même, — le Verbe qui, dans sa « descente », constitue la manifestation divine intégrale, par laquelle non seulement « tout a été fait », mais tout a été révélé. Ce divin Verbe, en prenant forme et corps humains, a révélé en particulier l'Evangile ; il s'est incarné en Jésus, le Christ ou Messie, le Sauveur destiné à être sacrifié pour la rédemption des hommes, pour leur délivrance spirituelle, leur retour au Dieu à la fois immanent et transcendant. En définitive, le *Corpus Christi* représente le cercle universel de la manifesta-

---

(6) *P.L.*, t. CLXXII, col. 1250. A notre connaissance, les textes de cet auteur n'ont jamais été traduits. On a cru longtemps qu'*Augustodunensis* signifiait « d'Autun ». En réalité il semble que la ville qu'Honorius appelle *Augustodunum* soit Ratisbonne.

tion de toutes choses, mais aussi leur résorption en Dieu ; et, à cet égard, le christianisme va même jusqu'à enseigner la supériorité de l'*opus salutis* sur l' *opus creationis* : l'Incarnation rédemptrice constitue un miracle plus prodigieux que l'acte créateur.

Ici commence d'apparaître la portée infinie de l'aspect douloureux du *Corpus Christi*. Ce Corps, sans ses plaies, est la manifestation divine comme telle, aussi bien sous son aspect universel-cosmique que dans son mode individuel-humain ; c'est la descente du Verbe jusque dans la chair de l'homme : le mystère de l'Incarnation. Mais lorsqu'à ce mystère s'ajoute celui de la Rédemption, le cercle universel de l'Existence divine retourne de son point de chute à son Origine. C'est alors que le Corps de Dieu fait homme est marqué des plaies rédemptices, d'où peut jaillir le Sang du sacrifice rachetant les péchés des hommes. Le Corps du Christ, qui résume toute la création, devient le « point crucial » où s'opère le retour salvateur du créé au Principe-Origine. Car tout ce qui advient à ce Corps et tout ce qui est accompli par lui, advient au cosmos tout entier et est accompli pour lui. Le *Corpus Christi* mis en croix réalise la synthèse sacramentelle de l'univers : tout ce qu'il réalise en lui-même, en vertu de son identité mystérieuse au cosmos, se réalise également dans le monde. C'est ce que déclare S. Paul dans son *Epître aux Colossiens* : « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise. »

« Il est le Principe, Premier-Né d'entre les morts, — il fallait qu'il obtînt en tout la primauté —, car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude (*plérôma*), et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. » (I, 15-20)

C'est dans cette rédemption cosmique que S. Thomas d'Aquin voit l'une des raisons d'être de la croix : « La mort sur la croix convenait à la rédemption de

tout l'univers ; ce qui fait dire à S. Grégoire de Nysse (*De resurrectione Christi*, Orat. I) : « La forme même de la croix, partant d'un point central pour se diriger aux quatre points opposés, nous représente l'universelle diffusion de la puissance et de la bonté de Celui qui a été attaché à la croix. »

***

Nous pouvons maintenant tenter de scruter plus profondément encore le mystère de cette rédemption opérée par le Corps et le Sang du Christ. Remarquons tout d'abord que le mystère du corps se réfère plus directement à l'Incarnation, tandis que celui du Sang se rapporte plutôt à la Rédemption. Assurément, l'un implique l'autre, et l'on doit parler d'une Incarnation rédemptrice, de même que l'on ne parle que d'une seule eucharistie. Pourtant cette unique eucharistie comprend deux consécrations et se réalise à travers deux transsubstantiations, celle du pain et celle du vin, conformément au modèle du Jeudi-Saint. Quant au Vendredi-Saint, rappelons que les deux moments de la mort du Corps et de l'effusion du Sang par le côté ouvert sont nettement séparés.

Il apparaît ainsi qu'on peut distinguer d'une certaine manière les effets de l'Incarnation d'avec ceux de la Rédemption. La transformation spirituelle du monde s'opère grâce à l'Incarnation. C'est par son être même que le Corps du Christ restitue au monde sa déiformité, alors que la Rédemption et la déification qu'elle implique en dernier lieu, résultent non du seul *être* corporel du Christ, mais de la *vertu* de son Sang répandu : elles sont la conséquence de la douloureuse Passion à laquelle ce Corps s'est laissé livrer. Le Verbe, par son Incarnation, s'est « vidé » de sa divinité, et cette kénôse de sa divinité s'achève par celle de son humanité, dans laquelle il se « vide » du Sang de sa vie corporelle. Dans le mystère du Sang répandu, ce n'est plus le Corps comme synthèse paradigmatique de l'univers qui actualise la déiformité du monde, mais c'est la Vie divine de ce Corps, Vie jusque là cachée, qui ruisselle sur la création et la délivre d'elle-même en la déifiant. Le Corps communique la Présence réelle à ce qui est éphémère ; le Sang,

par son Acte sacrificiel, rachète l'éphémère et le délivre de sa finitude en l'absorbant dans l'Infini.

En livrant son Sang, le *Corpus Christi,* de synthèse exemplaire de l'univers, se transforme en synthèse sacramentelle. Il devient le sacrement du cosmos, en tant même qu'il est sacrifié, c'est-à-dire séparé du monde, mis à part et donné à Dieu. Car le sacré se définit d'abord comme une séparation, selon le rapprochement étymologique entre *sacrum* et *secretum* (de *secernere*) qui signifie séparé, mis à part. C'est ce que l'Ecriture confirme en plusieurs endroits. Au chapitre IV de la *Genèse,* elle nous montre le sacrifice d'Abel qui est accepté de Dieu, c'est-à-dire qui réalise la véritable essence du sacrifice parce qu'il a mis à part, choisi « les premiers nés de son troupeau, et parmi ceux-ci, leurs parties les plus grasses » pour les consacrer à Dieu. De même l'*Exode* nous apprend que Moïse, pour s'approcher du Buisson ardent, dut retirer ses sandales. Une parcelle du monde ne peut devenir le lieu de la présence divine que si ont été rompus ses liens avec le reste de la création — relation horizontale — et rétablis ses liens avec le Créateur — relation verticale symbolisée par la fumée du sacrifice d'Abel le Juste, alors que la fumée du sacrifice de Caïn demeure parallèle à la terre. En effet, puisque l'acte de la création est comme une sortie de Dieu « hors de Lui-même », il faut, pour rétablir l'équilibre et sauvegarder l'existence même du créé, que le monde sorte symboliquement ou spirituellement de lui-même et retourne au Principe. Cependant, avec le sacrifice du *Corpus Christi,* ce n'est plus seulement une parcelle du monde qui fait retour à Dieu. En vertu de sa mystérieuse identité au cosmos, c'est le monde tout entier qui est virtuellement réintégré dans son Origine éternelle. Et c'est pourquoi ce sacrifice s'opère par la réunion de l'horizontale et de la verticale crucifiées. Ainsi est accomplie la perfection du sacrifice (*sacrum facere*), puisque la totalité du créé est consacrée à l'Incréé ; ainsi également, tous les autres sacrifices sont abolis, étant contenus suréminemment dans celui de Jésus-Christ.

Le Corps du Christ transfixé et « exalté » sur la croix se sépare de la terre et entre dans le ciel.

Il témoigne par là qu'en réalité le monde n'est pas « dans le monde », mais en Dieu. Toutefois cette « sortie », dans sa parfaite réalisation, ne peut pas être regardée seulement comme une séparation ; sinon le sacrement du corps ne serait défini que dans sa négativité. Si la face négative du sacré est séparation, son intériorité positive est présence active du divin. Dans ce cœur transpercé, le monde opère un retournement, une conversion (*métanoïa*) de son propre mouvement centrifuge. A la kénôse de la croix s'ajoute la *métanoïa* du Sang salvateur qui enraye l'expansion cosmique et la ramène vers son Centre immobile. De même que dans l'acte existenciateur, c'est l'« intérieur » de Dieu qui devient extérieur, ou plutôt « extériorité », de même, dans l'acte salvateur, c'est l'intérieur, ou plutôt l'intériorité du *Corpus Christi* qui se révèle à l'extérieur, intériorité qui, étant répandue « pour la multitude » ramène l'extériorité cosmique à l'intériorité divine. Le Sang qui ruisselle sur le monde opère un véritable baptême cosmique, parce qu'il est la révélation du mystère de la vie céleste jaillissant du Cœur même de Dieu pour y ramener toutes choses. Par là se révèle la signification théologale de ce baptême cosmique, savoir, l'identité essentielle du sang du Christ et de l'Esprit-Saint. Puisque le baptême « au Nom de Jésus » est un baptême « dans l'eau et dans l'esprit » (*Joa.* III, 5), mais qu'il n'est rien d'autre aussi, en réalité, que la mort de l'Homme-Dieu (*Mc.*, X, 38 ; *Ro.*, VI, 3), puisque c'est bien « dans le Sang de l'Agneau que nous avons été lavés » (*Apoc.*, VII, 14), dans l'Eau et dans le Sang qui s'écoulent du Cœur transpercé, il apparait clairement en effet que ce Sang est un autre nom et une autre forme de l'Esprit sanctificateur et que son effusion réalise déjà l'envoi du Paraclet sur le monde, qui ramènera toute chose au Père. C'est pourquoi il est écrit : « Le Sang du Christ s'est offert à Dieu par son *Esprit éternel* » (*Hb.*, IX, 14).

⁂

Dans son Ascension, le Christ emporte auprès de son Père le *Corpus passum* glorieusement ressuscité.

C'est alors que les cicatrices de sa Passion revêtent leur ultime signification et que l'on peut saisir la raison de leur présence dans la gloire du Ciel. Car si les cicatrices sont la marque de la finitude du créé, en elles aussi se révèle sa délivrance. Les trous des mains et des pieds, l'ouverture du côté sont des interruptions dans la finitude corporelle du créé : ils témoignent donc, symboliquement, de cette finitude, mais en même temps ils en « réalisent » la limitation et par conséquent la « sauvent ». Ici, dans ces plaies, dans cette ouverture au cœur du monde déifié, finit la finitude, meurt la mort : ici s'ouvre l'Infinitude incréée.

Le Christ « se présente maintenant pour nous devant son Père », dit l'Ecriture. Ce qu'il présente au Père, c'est le *Corpus gloriosum,* synthèse salvatrice du *Corpus integrum* et du *Corpus passum*. Ce sont là — rappelons-le — les trois aspects du *Corpus natum,* dont la substance est identique à celle du corps marial, puisque, sans père humain, il vient tout entier de Marie : c'est la substance dans son « immaculée conception ».

Dans le *Corpus Christi* se rejoignent l'alpha et l'omega de la création. L'ostension finale du Corps souffrant est comme une image inverse de la vision originelle de Dieu sur Sa création. Dans cette vision cosmogonique — révélée par la *Genèse* —, le regard part de Dieu en direction du monde ; et la bonté que le Créateur voit dans le monde, c'est le reflet de la Sienne propre ou de Son Immanence. Mais dans l'ostension suprême du *Corpus passum,* le monde se trouve élevé jusqu'au Père et s'offre à Son regard comme le pur miroir de Sa Transcendance, dans lequel tout ce qui n'est pas Lui finit par s'effacer ; car *nemo bonus nisi solus Deus.*

En présentant au Père son Corps transpercé, le « Verbe fait chair » offre au Regard suprême une image synthétique et anthropomorphe de l'univers : c'est l' *imago Dei* ressuscitée et marquée des plaies de l'Amour descendu dans le monde pour relever l'humanité de sa chute et la renouveler spirituellement, jusqu'à ce que Dieu soit « tout en tous », — jusqu'à

ce que toute image soit entièrement absorbée par Celui qu'elle reflète, afin que tout soit Lui en Lui.

Jean BORELLA

LA GRANDE MEDECINE DES OJIBWAYS

(*suite*) (1)

II. — LES MYSTERES DE LA LOGE-MEDECINE

La loge-médecine (*Midéwigan, Midéwigamig* ; anglais : *Medicine lodge* ou *temple wigwam*) est une image du monde ou, plutôt, elle est le monde lui-même dont tous les éléments essentiels ont été rassemblés et ordonnés pour le sacrifice ; comme le dit justement W. Müller, « la hutte-médecine représente le corps du Grand Dieu » (2). Entre la voûte de branchages, image du ciel qui transparait à travers elle, et la terre, gardée pure comme au premier jour de la création, entreront les hommes, à la fois auteurs et victimes de la consécration. Avant le début des rites, ils auront apporté toutes les richesses d'ici-bas et, après avoir fait quatre fois le tour de la loge, ils les auront disposées sur un échafaudage spécialement dressé. Car la remise des cadeaux fait partie de tous les rites indiens ; elle est la manifestation extérieure de la pureté des intentions, la marque indispensable de la confiance et du prix que l'on attache aux faveurs du Grand Esprit. Ainsi, le novice remet à ses initiateurs, qui sont les dépositaires de la Grâce divine, les biens essentiels à la vie : des couvertures pour se vêtir, des aliments pour entretenir la force corporelle, du tabac dont la fumée s'élèvera vers le ciel pour de nouvelles actions de grâce.

Pour les initiations aux premier, deuxième et troisième degrés, deux portes seulement sont ouvertes, à l'est et à l'ouest. Elles marquent les deux extrémités du grand axe de la loge, axe qui symbolise la

(1) Cf. E.T. n° 459.

(2) *Les Religions amérindiennes,* Paris, 1961.

vie humaine de la naissance (l'orient) à la mort (l'occident, où les Indiens situent le paradis). Pour l'initiation au quatrième degré, celui dont le symbole est la croix, deux portes supplémentaires sont pratiquées, au nord et au sud, sur l'axe transversal de la nef. Ce deuxième axe forme avec le premier la croix, image de l'univers total.

Cette disposition architecturale est complétée, au moment des rites, par plusieurs arrangements liturgiques. On trouve tout d'abord, placée sur l'axe central de la loge, à proximité de l'entrée orientale, une grosse pierre ronde et aplatie.

Bien que tous les observateurs aient signalé l'existence de cette pierre, peu ont cherché à en préciser la valeur et la signification. Un fait est certain : elle est présente dans tous les rites d'initiation, à tous les degrés, et elle est non moins indispensable pour les rites de guérison, pendant lesquels le malade y reste constamment adossé.

Au voyageur allemand Kohl qui lui demandait une explication à propos de cet objet, un Midé donna cette réponse : « Vois », dit-il en levant le doigt vers le ciel : « le Bon Esprit est là-haut et le Mauvais Esprit », ajouta-t-il en pointant le doigt vers la terre, « est là, en dessous de nous. La pierre est mise là pour lui ». Et Kohl faisait observer : « Je suppose donc que les blocs de pierre brute, du fait qu'ils sont la portion la plus grossière et la plus commune des éléments de la terre, représentent l'Esprit Mauvais, lequel joue un certain rôle dans les cérémonies, et que la pierre a été placée là comme une sorte de paratonnerre contre les esprits du monde inférieur. » (3).

L'ethnologue F. Densmore dit, d'autre part, que « cette pierre symbolise le pouvoir de la Midé comme moyen de défense, un homme ayant déclaré que la Midé est comme une pierre que l'on jette à un ennemi ». Il est curieux de constater combien cette remarque évoque le geste rituel des pèlerins musulmans qui, au lieu-dit Mina, lapident par sept fois le « Grand

(3) Kohl J. G., *Kitchi Gami*, Londres 1860. Rééd. Minneapolis, 1956.

Shaïtan », lui-même représenté par une borne de pierre. La « pierre noire » de la Kaaba, à La Mecque, a évidemment en commun avec celle de la medicine-lodge son symbolisme central et axial ; comme cette dernière, elle est un réservoir d'influences célestes et, en même temps, selon l'interprétation commune, elle est dite « noircie par les péchés des hommes ».

Il s'agit donc bien, comme le pressentait Kohl, d'une sorte de « masse conductrice » dans laquelle l'Esprit du Mal (*Matchi Manido*) est comme retenu et empêché de nuire. Cependant, comme l'indiquait l'Indien par son geste et par ses paroles, cette pierre est aussi le point où le grand axe qui relie le ciel aux domaines infernaux prend contact avec la terre. De ce fait, elle est un centre, un lieu de rassemblement et de transformation. Sa moitié inférieure, qui touche le monde souterrain, représente la plus grande matérialité, la pesanteur intégrale, tandis que sa face supérieure reçoit l'influx d'en haut et se charge d'influences bénéfiques. A l'instar de l'âme humaine, elle est un champ de bataille où les forces obscures et les pouvoirs lumineux se livrent un perpétuel combat. D'où une pratique particulièrement éloquente : à un moment culminant du rituel d'initiation, tous les assistants s'approchent de la pierre et « soufflent » sur elle leur sac-médecine, comme ils le feraient sur un être humain. C'est seulement lorsqu'il juge que la purification de la pierre, c'est-à-dire, en fait celle du cœur des assistants, est effectivement réalisée que le *medicine-man in charge* passe au stade suivant du rite.

Le second objet liturgique rencontré sur l'axe central, en direction de l'ouest et à proximité immédiate de la pierre, est un rectangle d'étoffe posé à même le sol qui sert de nappe d'autel : sur lui sont exposés, au cours des rites initiatiques, les coquillages sacrés — les *megis* — dont nous reparlerons bientôt et, au dernier acte de ces rites, les présents que le nouvel initié remet aux officiants et à tous ses frères en religion.

Enfin, au lieu géométrique de la loge, est planté le poteau-médecine, symbole du grade que va acquérir l'initié. Parfois aussi, pour l'initiation aux grades

supérieurs, le nombre des poteaux correspond à l'ordre du grade et ils sont alors disposés d'est en ouest, en partant du centre de la loge, toujours le long de l'axe central. Ainsi, il y a deux poteaux pour le deuxième grade, trois pour le troisième et quatre pour le quatrième. Pour tous les assistants, le poteau-médecine est le rappel de la Présence de Kitchi Manido qui, selon une autre expression de Müller, « siège sur le faîte du toit en berceau ». Pour le candidat, plus spécialement, il est le signe qu'il doit s'ouvrir à l'influence du Ciel ou, pour reprendre un symbolisme cher aux Peaux-Rouges et connu aussi dans les confréries d'archers du Maroc, de la Turquie et du Japon, qu'il doit se tenir dans la loge comme la flèche prête à partir droit vers le but, but qui est le Point non dimensionnel, l'Espace total, l'Univers, le Non-moi.

Pour animer ces images, lisons maintenant deux descriptions de rites d'initiation. La première est due au journaliste allemand Kohl qui a séjourné chez les Ojibways vers 1855 :

« D'un côté de la loge-médecine étaient assis les grands Midés, les principaux frères de l'ordre, les grands-prêtres, ou la faculté. Ils étaient à peu près une demi-douzaine et parmi eux se trouvaient plusieurs chefs dont j'avais fait la connaissance à La Pointe. J'en identifiai un à l'anneau d'argent qu'il portait dans son nez, ainsi qu'aux boucles d'oreilles pesant quelques livres qui pendaient de ses lobes distendus comme des grappes de raisin. Il semblait jouer le rôle principal.

« Lui faisant face était accroupi le père de l'enfant qui devait être reçu dans la Midé ou, comme nous dirions, baptisé. Le bébé, bien attaché sur sa planche-berceau, reposait sur l'herbe, tranquille et digne comme le sont habituellement les papooses. Pendant toute la journée, jamais il ne provoqua la moindre interruption inopportune, endurant toutes les cérémonies qui s'accomplissaient sur et autour de lui avec une équanimité qui me démontra avec évidence qu'il appartenait à cette race d'hommes qui, une fois adultes, savent endurer le martyre sans une plainte...

« Je ne puis donner une description critique de tout ce qui se passa ce jour-là, car je ne pus com-

prendre tout ce qui se disait et mes interprètes s'interrompaient de temps à autre. Un haut degré d'initiation est nécessaire pour comprendre tout le comment et le pourquoi des mystères indiens...

« Tout d'abord, mon vieux prophète à l'anneau nasal, véritable pilier du temple, dont l'apparence resta très solennelle pendant toute la cérémonie, prononça un discours. Il parlait avec volubilité, tantôt tendant le doigt vers le ciel, tantôt fixant des yeux les auditeurs. Plusieurs fois, il fit un mouvement au-dessus de leurs têtes, comme pour les bénir, à la façon des prêtres de toutes les nations et de toutes les églises. D'après ce qu'on me traduisit, il commença par adresser une prière au Grand Esprit ; puis il expliqua brièvement le motif de la réunion ; enfin, il conclut en souhaitant la bienvenue à tous les assistants, les grands Midés et frères, les « tantes et les oncles », les « sœurs et les cousins », donnant à tous sa bénédiction.

« Après ce discours, tous les Midés formèrent une procession, tandis que le père du novice et les hôtes se levaient et restaient appuyés contre les flancs du wigwam. Les prêtres marchaient l'un derrière l'autre, tenant leur sac-médecine dans la main droite. Ils les tenaient comme pour une charge, à la façon des Cosaques attaquant avec leur lance, et s'avançaient d'un trot rapide vers la victime qu'ils avaient choisie. Pendant ce temps, le tambour était battu puissamment et les calebasses remplies de pois ne cessaient de résonner. Les Midés accompagnaient leur marche d'une sorte de cri de guerre, dont la force augmentait avec leur allure et dont le rythme s'accélérait à mesure qu'ils s'approchaient de leur victime, à peu près comme ceci : Ho ! ho ! — hohohoho ! — o ! o ! o ! o ! o !

« Lorsqu'il arrivait près d'un des hôtes, le Midé dardait sur lui son sac et l'assailli tombait immédiatement, restant étendu sur le sol. Les Canadiens français qui ont généralement le mieux traduit les termes indiens appellent cette opération « tirer » ou « souffler ».

« A peine le Midé avait-il jeté à terre son patient qu'il ralentissait son allure et son « hoho ! », faisait

le tour de la loge, revenait en trottinant à sa place pour repartir encore une fois dès que son sac avait retrouvé suffisamment de force pour bousculer un autre patient. Comme chacun des sept ou huit prêtres était constamment en route, il ne fallut pas longtemps pour que tous les spectateurs s'écroulassent sur le sol, comme un château de cartes renversé par le vent... »

Kohl raconte ensuite comment l'enfant fut présenté à tous les membres présents, comment les danses, les chants et les processions se succédèrent toute la matinée. L'après-midi eut lieu le rite d'excrétion des coquillages : chacun des assistants, comme pris de convulsions, s'approchait du carré d'étoffe placé près de la fameuse « pierre noire » et, après quelques tentatives infructueuses, expulsait de sa bouche un coquillage qui tombait sur la nappe ; après quoi il repartait d'un pas léger, comme guéri et soulagé d'une maladie. Ce rite fut lui-même suivi d'une consécration, avec chants individuels et prières. Enfin, le soir venu, eut lieu la remise des cadeaux, ceux du père aux officiants, avec danse de remerciement exécutée par ces derniers, et ceux des officiants au père et à l'enfant, le tout couronné par un banquet collectif de maïs bouilli.

Un second récit est emprunté à l'ethnologue canadien Diamond Jenness qui l'a rédigé lors d'une enquête faite vers 1930 parmi les Ojibways de Parry Island, dans l'Ontario :

« Le grand prêtre ouvrit la cérémonie en battant un petit tambour à eau et en chantant. Dès qu'il eût terminé son chant, le candidat s'agenouilla devant lui et le dernier prêtre de la file, saisissant des deux mains son sac-médecine et criant Hwa hwa hwa hwa hwa, fit mine de le pousser dans la poitrine du jeune homme. Celui-ci frémit violemment, secoué par les mains du précepteur et de l'assistant. Puis le second prêtre « tira » sur lui, puis le troisième. Enfin, le grand prêtre « tira » aussi et il tomba en avant, comme mort ; mais lorsque les six prêtres déposèrent leurs sacs-médecine sur le dos du candidat, un coquillage sacré (megis) tomba de sa bouche et il manifesta des signes de revie. Le grand prêtre dansa avec le

coquillage autour de la loge, le montrant à chaque Midé et le remit dans la bouche de l'initié ; celui-ci retomba comme mort. Alors, les quatre prêtres marchèrent autour de lui et le touchèrent avec leurs sacs-médecine. Il revécut instantanément et, sur l'ordre du grand prêtre, se remit sur pied ».

« Le dernier acte de la cérémonie », toujours selon le même témoin, « est une pantomime avec les coquillages sacrés. Les prêtres les ayant sortis de leur sac font semblant de les avaler, les rejettent en toussant dans leur main et les montrent furtivement à leur compagnons en murmurant de faibles ho ho ho. Puis ils les cachent à nouveau dans leur sac et reprennent leur place (4). »

***

On aura remarqué, dans ces deux descriptions, le rôle très important que jouent les coquillages sacrés, les *megis,* et la façon dont ils sont utilisés. Le rituel s'accomplit dans un double mouvement. Dans un premier temps, le coquillage contenu dans le sac-médecine est projeté sur l'initié. C'est l'acte sacrificiel par excellence, le rite de la mort initiatique dont il a déjà été dit quelques mots à propos du sac-médecine. Dans un second temps, le mouvement est inverse : le coquillage qui est entré dans le corps de l'initié doit en ressortir ; d'où ce curieux rite d'extraction ou d'expulsion, au terme duquel l'objet sacré est présenté à la ronde dans un sentiment général d'allégresse et de vénération.

Ce double mouvement, centripète et centrifuge, a une signification profonde et universelle. L'homme est un être composite, à la fois ange et bête. Selon les mythes indiens comme dans la Genèse biblique, il a été créé le dernier des êtres de l'univers et, pour cette raison, il résume en lui toute la création. En outre, il a été rendu conscient de son origine divine et libre de s'y conformer. Selon l'orientation

(4) Jenness, Diamond, *The Ojibway Indians of Parry Island, their social and religious life,* Ottawa (1935).

qu'il choisit dans sa vie, il est promu à la plus haute destinée — qui est de rencontrer son Père céleste — ou sujet à la plus grande déchéance.

La cause de toute déchéance réside dans le durcissement individualiste : l'homme s'enferme dans la carapace de son ego et se coupe ainsi des sources de la vraie connaissance, dont la nature est universelle. Cependant la parcelle de lumière — l'*imago Dei* — mise en lui dès l'origine, reste toujours présente. Même enfouie sous les attachements passionnels, elle attend, comme la Belle au Bois Dormant, d'être réveillé par l'attouchement de l'Amant divin.

Cet Amant est l'Esprit de Bonté — Djé ou Midé Manido — qui est l'émanation du Grand Esprit, la Vie universelle (*Bémadis*) immanente à tous les êtres, à toutes les formes de la nature, mais qui se communique à l'homme avec une évidence et une intensité particulières dans les rites de la Grande Médecine.

Ainsi, du point de vue de l'homme, il y a la divinité présente au fond de lui-même mais qui est retenue prisonnière par les murs de l'ego ; et il y a la divinité présente dans l'univers mais dont le rayonnement est empêché de pénétrer en nous parce qu'il se heurte à cette même paroi séparative. Or, c'est précisément ce dualisme entre le moi humain et le Soi divin — dualisme qui est la racine de notre misère et de notre ignorance — que les rites d'initiation visent à abolir, grâce notamment à l'instrument d'union sacramentelle qu'est le megis.

Le coquillage sacré est en effet le véhicule de la présence divine ; mieux encore, il est cette présence même faite coquille afin de pouvoir se communiquer à la matière grossière dont est faite notre corps et de réaliser sa transsubstantiation, sa transmutation en énergie spirituelle. Par le rite de projection, le coquillage rituel, d'extérieur qu'il était, devient intérieur à l'homme. C'est l'influence sacralisante, la vie universelle qui pénètre, non sans douleur, à travers l'écorce que nous lui opposons et qui vient tuer ce que saint Paul appelle le « vieil homme » ; cette mort est la condition *sine qua non* de la naissance de l'« homme nouveau », c'est-à-dire de l'émergence à la vie spi-

rituelle, laquelle marque aussi l'entrée de l'initié dans la communauté des croyants. L'instant de la mort initiatique coïncide avec celui de la seconde naissance par laquelle l'homme retrouve en son cœur, au moins virtuellement, le trésor caché de la connaissance mystique, le Royaume de Dieu en lui. Un effort d'objectivation lui est alors nécessaire pour ne pas s'approprier cette lumière, qui brille pour tous les hommes, et pour rendre grâce au Donateur suprême : il la réextériorise donc dans un geste d'éructation, suivi d'un geste de présentation ou d'offrande qui montre clairement à tous les assistants qu'en réalité les deux megis, celui du dehors et celui du dedans, n'étaient qu'un seul megis, une seule Présence.

(*à suivre*)

Jean-Louis MICHON

LA CHUTE D'ADAM

(*suite*)

5.

Tel est l'Arbre des Sephiroth (1) ou Aspects fondamentaux de l'Etre divin, qui réunit l'Arbre de Vie — le Tronc ou la Colonne du Milieu — et l'Arbre de la connaissance du Bien — les branches de la Droite — et de la connaissance du mal — connaissance divine impliquant la négation du mal par les branches de la Gauche —. Tel est aussi, rappelons-le, l'Archétype divin de l'homme, ou Dieu sous son aspect d'Homme transcendant, *Kether-Hokhmah-Binah* étant son « triple Cerveau » » ; *Hesed* et *Dîn*, son « bras droit » et son « bras gauche » ; *Tiphereth*, son « tronc » ou son « cœur » ; *Netsah* et *Hod*, sa « cuisse droite » et sa « cuisse gauche » ; *Yesod*, son « organe générateur mâle », et *Malkhuth*, son aspect « féminin » ou ses « pieds ». En ce qui concerne l'aspect féminin de Dieu ou l'archétype divin de la femme, il se trouve déjà dans *Binah*, appelée « Mère suprême », la Réceptivité de l'Un en tant qu'elle donne naissance *in divinis* aux archétypes propres du créé — résumés dans les six *Sephiroth* actives ou « mâles » de la « construction » cosmique : *Hesed-Dîn-Tiphereth-Netsah-Hod-Yesod* — ; quant à *Malkhuth*, elle est la « Mère inférieure », la Réceptivité de Dieu en tant qu'elle fait naître en elle-même le cosmos et au sein duquel elle habite comme Immanence divine ou *Shekhinah*. L'Arbre des *Sephiroth*, c'est donc Dieu, non

(1) Nous ne pouvons entrer ici dans la richesse en soi inépuisable de ce symbole central de l'Etre divin ; nous avons traité longuement des *Sephiroth* dans notre ouvrage *L'Homme et l'Absolu selon la Kabbale* (Dervy-Livres, Paris, 1977) et y revenons à présent sous le seul rapport du sujet actuel.

C.F. Représentation de l'Arbre séphirothique dans précédent n° 459 des Etudes Traditionnelles.

seulement dans Ses deux aspects d'Arbre de Vie et d'Arbre de la connaissance du Bien et du mal, mais aussi dans Ses aspects « masculin » et « féminin » ; en tant qu'« Homme principiel » (*Adam qadmon*) ou « Homme transcendant » (*Adam ilaah*), il est l'Androgyne éternel et infini, qui réunit les archétypes de l'homme et de la femme. Pour ce qui est du prototype du serpent, il se situe du « côté gauche » de l'Arbre, « au milieu » de la rigueur divine, dans la *Sephirah Dîn*, le « Jugement », ou *Geburah*, la « Puissance » terrible de Dieu, appelée aussi par Son Nom *Elohim* ; c'est également l'archétype de la mort et de l'enfer, car en lui se concentre toute la négation de la négation de Dieu. La simultanéité de cette double négation dans l'Un devient, au sein du multiple, du divisé, du temps, la succession de la négation par sa propre négation ; dans ce cas, la négation de Dieu, c'est Satan ou le serpent, et la négation de celui-ci, c'est sa « mort perpétuelle » en enfer, reflet de l'éternelle négation de la négation de l'Un.

Conjointement, l'Arbre sephirothique fournit la clef pour la compréhension du mystère de la tentation de l'homme par Satan, de son acte de manger le fruit défendu, de la corruption de son âme, ainsi que de son corps paradisiaque. Nous y reviendrons en détail et disons dès l'abord que l'accès du serpent à l'homme s'explique déjà par le fait que l'archétype du premier réside dans celui du second, et il en est de même pour l'arbre défendu, comme pour l'arbre de Vie. L'âme même de l'homme, lorsqu'on l'envisage dans sa totalité universelle, comprend au sein de sa nature divine l'arbre de Vie. Rappelons le triple aspect de cette nature, à savoir *yehidah*, l'« âme unique » et transcendante ne faisant qu'un avec *Kether*, le Principe suprême, puis *hayah*, l'« âme éternellement vivante » et unie à *Hokhmah*, la Sagesse divine, et enfin *neshamah*, le « souffle divin de l'âme » qui procède de *Binah*, l'« Intelligence » ontologique, et descend dans le corps humain comme médiateur entre le Soi universel et le moi individuel de l'homme. Quant à sa nature humaine et individuelle, à laquelle correspond l'arbre de la connaissance du bien et du mal, elle est, comme celui-ci, « double » ; d'une part, elle

se manifeste par *ruah*, l'« âme raisonnable » ou mentale, qui est, par « réflexion », coextensive à toutes les *Sephiroth*, mais en particulier aux six principes de la « construction » cosmique, et d'autre part, par *nephesh*, l'« âme vitale », animale, sensorielle ou corporelle, qui procède directement de *Malkhuth*, le principe du « corps » cosmique. Ces deux aspects inférieurs de l'âme représentent donc proprement la nature humaine, l'individualité psycho-physique et vulnérable de l'homme. Son mental et ses sens tournés vers l'extérieur sont susceptibles de tomber sous l'influence « adverse » du serpent ou de l'esprit négateur du Vrai ; cet esprit les induit en erreur et les conduit à l'actualisation du mal, qui loge dans les ténèbres du « fini » sous-jacentes à la nature humaine.

6.

Au commencement, l'arbre de la connaissance du bien et du mal est uni à l'arbre de Vie et comme caché en lui ; la nature humaine d'Adam repose encore dans sa nature divine. L'homme vient de naître, « non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu ». Il est encore un pur esprit dans un corps de lumière. Son être émane de l'Etre divin comme un souffle de Vie éternelle. Il voit dans son être le seul Etre. Sa vision participe de la connaissance propre de l'Etre. Il connaît, par cette connaissance, la béatitude infinie de l'Etre. Il se nourrit de l'éternel Arbre de Vie qu'il porte en lui. Les fruits de cet Arbre sont toutes les choses à l'état d'existence pure, existence unie dans le seul Corps spirituel et universel de l'homme. Au milieu de ce grand Corps, de cette Sphère spirituelle, se cristallise la forme céleste de l'homme, et cette forme prend corps terrestre. C'est le corps paradisiaque, éthéré et incorruptible d'Adam, qui est rempli de lumière. C'est un corps de parfaite beauté, le corps d'un être créé à l'image de Dieu.

Dans cet état de pleine grâce, état dominé par la nature divine, Adam se situe encore au-delà de la

connaissance d'un bien relatif illusoirement séparé du Bien absolu, — au-delà de la connaissance d'un mal actualisé par cette séparation, ce dualisme trompeur et néfaste. Il ne se nourrit pas encore des fruits amers de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, arbre dont Dieu lui révèle la vérité, en même temps que celle de tous les autres arbres et fruits du jardin de l'Eden. Grâce à cette révélation, Adam voit dans toutes choses leurs formes célestes, et dans ces formes leurs archétypes éternels, et dans ces archétypes, le Prototype universel, l'Un. Tout est encore parfait, sacré, divin, dans cet état que l'Un demande à l'homme de « cultiver et de garder » par la contemplation de Lui-même dans toutes choses et de toutes choses en Lui.

Donc, parmi toutes les choses que Dieu fait connaître à Adam, parmi tous les arbres du jardin dont Il lui fait manger les fruits spirituels et déifiants — produits par Sa grâce ou Son affirmation propre et infinie —, Il lui montre jusqu'à sa racine suprême l'arbre dont le fruit lui est défendu, parce qu'issu de Sa rigueur, de Sa négation éternelle de tout ce qui Le nie. Dans cette double négation, l'archétype de l'arbre défendu est lui-même éternellement transformé en une affirmation de Dieu, en un « bien ». C'est pourquoi cet arbre offre en Eden tout d'abord, comme les autres arbres, l'aspect de quelque chose qui est « agréable à voir et bon à manger » (*nehmad lemareh vetow lemaakhal*) (cf. *Gen.* II, 9). Plus loin, l'Ecriture précise qu'« il est un délice pour les (deux) yeux » (*taavah hu-laënaïm*) (*ibid.* III, 6) ; or, *taavah* implique le sens de « désir passionnel », « concupiscence », « convoitise » et, par extension, « sensualité » ou « volupté » (*taavat besharim*). Pour les autres arbres et leurs fruits, au contraire, l'Ecriture emploie uniquement le terme *nehmad lemareh,* « agréable à la *vue* » (*mareh*), ce dernier vocable ayant aussi le sens de « vision » spirituelle, comme dans *mareh hagadol,* la « grande vision » de Moïse au buisson ardent (*Ex.* III, 3). A cette différence entre les dits termes employés, l'Ecriture (*Gen.* III, 6) en ajoute une autre qui caractérise exclusivement l'arbre de la connaissance du bien et du mal ou son fruit, à savoir qu'il est « agréable pour acquérir l'intelligence » (*nehmad*

lehaskil). Or, *lehaskil* dérive de *sekhel*, « intelligence » au sens de « raison » discursive, susceptible de dégénérer en un « rationalisme » (*sikhletanuth*) qui s'oppose à la « vision » (*mareh*) spirituelle et unitive : c'est l'intelligence dualiste de l'homme qui sépare illusoirement ce qui, en réalité, est uni, dualisme allant jusqu'à la négation de l'Un même. Mais c'est aussi l'intelligence capable de nier cette négation, donc de nier son propre dualisme, de se convertir à la « réflexion » de la « vision » ou connaissance unitive de l'Esprit.

Ainsi, c'est à la fois l'archétype suprême — la racine éternelle — et le fruit mortel de cet arbre caché parmi les arbres de Vie que Dieu révèle à l'Androgyne humain, lorsqu'Il lui dit : « Tu peux manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement. » (*Gen.* II, 17) Il ne s'agit donc pas d'un ordre au sujet d'une chose dont Dieu n'aurait pas révélé pleinement la vérité à l'être humain. Celui-ci est appelé à nier le mal en s'abstenant simplement d'« en manger » ; il participera, par cette abstention même, à l'éternelle négation de tout ce qui nie Dieu, de même qu'il prendra activement part à Son affirmation directe par l'assimilation spirituelle et substantielle des fruits de l'arbre de Vie. L'Androgyne contemple en lui-même cet arbre qui est sa propre nature divine, et dans celle-ci il voit l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui se situe au niveau de sa nature humaine. Il affirme cette dernière pour autant qu'elle est unie à sa nature divine, au Bien suprême, en sorte qu'il n'y a pas de séparation spirituelle de l'humain d'avec le Divin ou assimilation séparée de l'arbre intérieur de la connaissance du bien et du mal. Il ne laisse pas croître en lui le « désir passionnel » (*taavah*) d'en manger le fruit, désir inhérent à la « raison » (*sekhel*) humaine et duelle, qui a soif de connaître l'« un et l'autre », le bien et le mal, et qui est susceptible de les confondre, à cause des limites propres à sa faculté créée, « finie ». Au contraire, dans l'Infini, en Dieu, comme dans la nature divine de l'homme, l'« autre » est dans l'« Un » :

le mal est éclipsé et absorbé par l'unique Bien, le seul Réel.

7.

Dans l'état premier de l'homme, le mal n'est qu'une pure virtualité au sein du Bien immanent ; sa nature humaine et duelle se trouve encore cachée dans l'unité de sa nature divine. Cette unité est le fondement immédiat de son état androgyne ; à l'image de l'Un, il comporte encore les deux aspects actif et réceptif, masculin et féminin, sans incarnation séparée en homme et femme.

L'état androgyne de l'être humain — dominé donc par sa nature divine et unitive — reflète sa *creatio in divinis*, son état purement spirituel et universel dans le « monde de la Création » prototypique (*olam ha-beriyah*), celui des archétypes immanents, qui reflètent à leur tour leur propre unité transcendante : le « monde de l'Emanation » ontologique (*olam ha-atsiluth*). Le dédoublement de l'androgyne en homme et femme, qui caractérise sa descente dans la nature humaine et duelle, procède de la formation de leurs individualités dans le « monde de la Formation » première et céleste (*olam ha-yetsirah*). Ces formes célestes ou subtiles de l'homme et de la femme prennent corps dans le « monde du Fait » terrestre et initialement paradisiaque (*olam ha-asiyah*) ; car Dieu décide au ciel comme sur la terre : « Il n'est pas bon qu'Adam soit seul ; Je lui ferai une aide à ses côtés. » (1) (*Gen.* II, 18). Le Créateur extériorise ainsi la nature humaine et duelle, cachée jusqu'à présent dans la nature divine et une de l'Androgyne, et l'actualise pleinement, d'une part, dans l'homme, et, d'autre part, dans la femme. Donc, ce faisant, Il éta-

---

(1) « A ses côtés » (*k'negdo*) se traduit littéralement par « en face de lui » ou « contre lui », le terme *neged* impliquant l'idée de ce qui est « opposé » ou « contraire ». Eve était à la fois le « contraire » et le « complément » (l'« aide », *eser*) d'Adam.

blit la coexistence parfaite des deux natures divine et humaine en Adam, comme en Eve, coexistence qui représente l'état idéal de l'être humain pleinement développé.

Dans cet état, Dieu fait dominer la nature humaine par la nature divine ; et Il maintient ce qu'Il a dit à l'Androgyne au sujet de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. En effet, celui-ci se cache dans la nature humaine et plus particulièrement dans l'âme mentale ou discursive (*ruah*), alors que le fruit de cet arbre, fruit dans lequel le mal se concrétise, a son « point de chute » dans l'âme corporelle ou sensorielle (*nephesh*). Cependant, ces deux éléments de l'âme, qui constituent la nature humaine, exercent encore leurs fonctions respectives au-dessus de la connaissance d'un bien relatif séparé du Bien absolu, au-dessus du mal découlant de cette séparation ; la nature humaine est encore un pur réceptacle de l'esprit unitif émanant de l'arbre de Vie ou de l'unité triple de l'âme sacrée (*neshamah*), éternellement vivante (*hayah*) et essentiellement identique à l'Unique (*yehidah*), unité constituant la nature divine de l'homme. Adam et Eve voient Dieu, non seulement dans la contemplation spirituelle, supra-formelle et universelle de leur nature divine, mais aussi par la perception mentale et sensorielle propre à leur nature individuelle-humaine : ils voient l'Omniprésent dans toutes les formes, dans toutes les choses, qui se présentent à la fois à leur divin « œil du cœur » et aux « deux yeux » humains. L'Un est dans le multiple à l'état révélateur et l'absorbe dans Sa Béatitude. Les rapports entre les choses n'existent qu'en fonction de Lui ; reflétant l'union de Ses Perfections, ils sont d'ordre vertical, ascendant, déifiant.

8.

Cet état, qui est celui de l'humain sorti du Divin, mais resté attaché, uni à Lui, représente la seconde phase du paradis terrestre, celle qui suit l'état de l'Adam androgyne où l'humain était comme caché

dans le Divin. Maintenant, l'humain se développe pleinement, dès lors que sa nature duelle s'est incarnée dans l'homme et dans la femme. Le Divin, l'Un, l'Infini s'affirme à travers cette dualité du fini ; Il la domine et l'unit dans Sa Présence. Cependant, toutes les conditions se trouvent désormais réunies pour la tentation, la faute et la chute de l'être humain. La pleine affirmation de la nature humaine par l'Infini risque de conduire le fini à sa propre affirmation, au détriment de celle qu'il a manifestée jusqu'à présent à l'égard de l'Infini.

Il est évident que l'Infini, pour s'affirmer à travers le fini, ne peut pas ne pas affirmer en même temps ce dernier ; mais Il l'affirme en fonction de Lui-même, et Son affirmation propre implique la négation de tout ce qui Le nie, à commencer par l'esprit du mal. Or, cet esprit réside également dans la nature humaine, qui est vulnérable parce que « finie » ; lorsqu'elle se trouve pleinement éveillée, l'« ancien serpent » aussi s'éveille en elle. Il s'éveille dans l'âme mentale apte à discerner, mais aussi susceptible de confondre le Réel et l'irréel, le Vrai et le faux, le Bien et le mal — ou le Bien absolu et le bien relatif qui cache le mal — ; en même temps, l'esprit tentateur commence à agir dans l'âme sensorielle, animale, instinctive.

Le serpent ne tente pas en premier lieu Adam, dont la nature mâle est dominée avant tout par l'âme mentale, capable de discerner entre ce qui vient d'En haut et ce qui monte d'en bas, et partant de repousser la tentation avec vigueur. L'esprit tentateur, dans sa « ruse », saisit d'abord Eve qui, de par sa nature féminine, réceptive et passive, incarne éminemment l'âme corporelle, où loge l'obscurité de la substance créée, dans laquelle se concrétisent les limites du fini, la négation naturelle de l'Infini.

Ceci facilite la confusion d'Eve, confusion qui sommeille dans sa façon de regarder l'arbre défendu comme un « délice pour les (deux) yeux » (*taavah laënaïm*) mental et sensoriel (cf. *Gen.* III, 6). Le discernement spirituel entre l'arbre de Vie et l'arbre défendu, ou entre le Bien absolu et le bien relatif séparé de Lui et impliquant le mal, ce discernement,

qui est en dernière analyse celui entre le Réel et l'irréel, devient chez Eve leur mélange sous l'influence de l'esprit tentateur. Cette confusion est d'une extrême subtilité, celle qui caractérise l'« ancien serpent ». Ce dernier, étant lové dans les limites obscures de la nature humaine, fait croire à Eve que l'affirmation propre du fini ou du bien relatif est à tous égards identique à l'affirmation du fini par l'Infini (alors qu'en vérité, elle est fonction de Sa seule Affirmation propre impliquant la négation éternelle du fini) ; que le bien relatif vécu par l'homme grâce à son affirmation propre, est qualitativement identique au bien relatif dont il bénéficie par son affirmation de l'Infini ; que le Bien absolu étant seul réel, le bien relatif n'est autre chose que Lui et ne saurait, par conséquent, impliquer aucun mal réel : le fini ne saurait réellement limiter, nier l'Infini ; la négation de l'Infini, le mal et ses conséquences, la souffrance et la mort, ne sauraient exister ; la connaissance du mal ne serait que celle de son inexistence au sein du Bien seul réel.

Telle est l'extrême subtilité de la confusion d'Eve qui, dès le commencement, voit Dieu partout, dans tout ce qui est nourri, en pure déiformité, par l'arbre de Vie ; mais elle veut Le voir également dans l'arbre défendu, comme dans le serpent, l'esprit tentateur. Celui-ci n'est-il pas né, comme elle et en elle, de Dieu même ? Il est « créé par *YHVH Elohim* », et sa subtilité ou nature rusée se confond, au départ, avec son apparente déiformité — remontant à un « aspect divin » —, avec sa « nudité » ou « pureté » primordiale qu'il partage « extérieurement », au paradis, avec Adam et Eve. « Et tous les deux, Adam et sa femme étaient *nus* (*arumim*), et ils n'avaient point honte. Et le serpent était le plus *rusé* (*arum*) de tous les animaux des champs que *YHVH Elohim* avait créés. » (*Gen.* II, 25 ; III, 1) On voit que *arum* implique à la fois le sens de « nu » et de « rusé » — ou « intelligent », « prudent », « fin », « subtil », « sagace » —.

Fort de l'affirmation débordante du fini par l'Infini, dont l'Omniprésence se révèle au point que « tous les arbres du jardin » et tous leurs « fruits », y com-

pris le défendu, sont inondés de Sa lumière, le serpent « dit à la femme : Est-ce que *Elohim* aurait dit : « Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin ? » Et la femme répondit au serpent : Nous mangeons du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, *Elohim* a dit : « Vous n'en mangerez point et vous n'y toucherez point, de peur que vous ne mourriez. » Le serpent dit à la femme : Non, vous ne mourrez point ; mais *Elohim* sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme *Elohim*, connaissant le bien et le mal. » (*Gen.* III, 1-5).

(A suivre)

Leo SCHAYA.

LES LIVRES

RETOUR A COOMARASWAMY

Il aura fallu près de trois décennies pour que l'œuvre de Ananda Kentish Coomaraswamy (1877 - 1947) franchisse le cercle des amis et spécialistes. Depuis quelques années, en effet, des rééditions d'œuvres épuisées et introuvables voient le jour, tant en anglais qu'en français. Mieux, de très nombreux articles parus dans des revues inaccessibles à la majorité des lecteurs, surtout européens, sont exhumés et republiés.

A cet égard, il faut saluer tout particulièrement la publication en 1977 dans les Bollingen Series (N° LXXXIX de la collection) des *Selected papers* I et II : choix très étendu (56 titres) de textes, en majorité revus et corrigés par l'auteur, à moins qu'il s'agisse d'inédits. Le volume I (580 p.) traite d'Art traditionnel et de Symbolisme, le volume II (470 p.) de Métaphysique. Les articles ont été judicieusement classés par thèmes ou sujets et sont munis d'index très complets. Cette édition, réalisée par Princeton University Press, est due à Roger Lipsey. Nous croyons pouvoir dire qu'aucun ouvrage de Coomaraswamy n'égale en importance cette réunion de textes.

R. Lipsey a, en outre, publié chez le même éditeur *Coomaraswamy, His Life and Work*, qui éclaire la personnalité de l'auteur des *Selected papers*.

Toujours en anglais a paru en 1976, chez Prologos Books, sous le titre *The Vedas*, les essais de traduction et d'exégèse que Coomaraswamy avait faits de certains passages des Véda. Chez le même éditeur doit paraître à mi-1978 une bibliographie complète due au fils de Coomaraswamy, Rama P. Coomaraswamy.

En français nous devons saluer les remarquables traductions de Gérard Leconte, qui a publié chez Dervy-Livres en 1976 *Le Temps et l'Eternité* (auquel il a eu la bonne idée d'ajouter l'article *Kha et autres mots sifnifiant « zéro »*), puis en février 1978 *La Doctrine du Sacrifice*, recueil de huit articles centrés sur ce thème, mais qui sont l'occasion de développements adjacents concernant les doctrines et la symbolique traditionnelles.

Côté revues signalons qu'en Angleterre *Studies in Comparative Religions* a publié depuis 1970 de nombreux

articles de Coomaraswamy et en 1972 un chapitre du livre précité de R. Lipsey.

En France *Les Etudes traditionnelles* ne sont pas en reste puisque de janvier 1936 — date du changement d'orientation et de titre de la revue — à 1951 des textes de Coomaraswamy ont été publiés. Grâce à G. Leconte cette initiative a été reprise en 1974, après une longue éclipse.

Il faut souhaiter que cette initiative se poursuive.

En effet, si, comme le souligne R. Lipsey, la lecture de Coomaraswamy est difficile (chaque notion ou assertion de l'auteur s'étayant de références, dans la plupart des cas de première main (1), qui hachent l'exposé et, en raison de sa densité même, le font éclater parfois en une gerbe d'incidentes dont l'intérêt est cependant tout aussi majeur que le texte principal, et ce malgré un usage parfois immodéré de la soupape des notes) ; si cette lecture est difficile pour le lecteur anglais, elle l'est a fortiori pour le lecteur français, même habitué à cette langue. C'est dire le grand service qu'une entreprise de traduction rend à tous ceux que l'œuvre de Coomaraswamy sollicite.

⁂

Ceux-là trouveront dans les deux volumes des Bollingen Series ample matière à réflexion. Ils trouveront quelques données sur Coomaraswamy lui-même qu'il est utile de relever, car elles font justice de certaines préventions ou confusions :

— Si Coomaraswamy a quitté l'Inde et répondu dès 1917 aux sollicitations du Musée de Boston, c'est qu'il n'était pas à l'époque *persona grata* auprès des autorités britanniques occupantes et que les autorités locales n'avaient pas su apprécier et prévoir l'intérêt de ses propositions de conservation du patrimoine artistique indien (il avait réuni une collection privée dès avant 1914).

---

(1) C'est vrai surtout pour l'Inde (sanscrit, pali) — et à un moindre degré pour les traditions extrême-orientales —, pour l'Antiquité et le Moyen Age occidental (grec et latin). Malgré son génie des langues, Coomaraswamy ne pouvait appréhender toutes les langues sacrées : les orientalistes de langue anglaise lui ont ouvert les ressources de la tradition islamique (arabe et persan). Comparativement, la tradition juive, à part la Bible, est peu sollicitée, probablement en raison d'une moindre affinité. En ce qui concerne les apports en langues occidentales, ils sont assez pauvres, si on en juge par les références. En français, c'est presque exclusivement René Guénon. Le monde allemand semble lui avoir plus apporté que le nôtre.

— A Boston, comme chargé de recherches, si l'homme a été volontiers apprécié et accepté, le savant et collègue semble par contre avoir été contesté et sa perspective rigoureusement traditionnelle difficilement admise. Coomaraswamy a souffert de cette incompréhension bien qu'il ait reconnu avoir joui de la plus grande liberté d'action et n'avoir jamais fait l'objet de mesures de censure.

— Au fil des années, Coomaraswamy a de plus en plus considéré son œuvre comme une simple « préparation intellectuelle » à une Voie spirituelle et non comme une fin en soi. R. Lipsey a décelé chez lui, malgré les conditions de travail et d'environnement exceptionnelles dont il bénéficiait, une insatisfaction sous-jacente que ne révèle pas la dimension publique de Coomaraswamy : ses publications ininterrompues durant trente ans. Seules les matières traitées, l'angle de vue de plus en plus incisivement métaphysique, l'« ascétisme » de l'écriture d'où disparaissent toutes fioritures d'écrivain, traduisent l'évolution intérieure de l'homme et témoignent de l'intensité croissante et de l'emprise de sa sensibilité aux problèmes spirituels.

A l'issue d'une carrière qui ne lui a guère laissé de répit (2), Coomaraswamy manifesta l'intention de cesser toute activité et de se retirer dans l'Inde. Les dernières lignes de l'allocution qu'il prononça lors de son 70e anniversaire prennent a posteriori un accent encore plus poignant quand on sait qu'il mourut peu après sans avoir pu, selon son vœu, goûter réellement à la vie contemplative. Seule nous reste sa « préparation » à cette vie, l'essentiel de son œuvre, et à cet égard on peut dire que le message n'a pas été perdu. Même s'il n'a pas mené la vie de prière qu'il souhaitait, Coomaraswamy n'aura pas vécu en vain.

Voici le passage :

« Je ne suis pas resté insensible aux doctrines religieuses que l'histoire de l'art m'a amené à étudier. *Intellige ut credas !* Pour ce qui me concerne, la compréhension a généré la croyance. Le temps est venu pour moi de passer d'un mode de vie actif à un mode plus contemplatif en espérant, de la sorte, avoir de façon plus directe et plus complète l'expérience de la vérité — ou tout au moins d'une partie — que j'avais jusqu'à présent appréhendée plutôt de façon logique. Aussi, bien que mon séjour ici doive encore durer une année, je vous invite

(2) Dans une lettre citée par R. Lipsey, Coomaraswamy se plaint d'être harassé par la masse de travail à faire et avoue ne pas avoir eu toujours le temps ou la possibilité matérielle de vérifier les références citées. R. Lipsey indique même que Coomaraswamy travaillait volontiers de mémoire. Ceci explique que quelques erreurs occasionnelles et sans gravité aient été relevées lors de la préparation des *Selected papers.*

à nous dire adieu — au sens étymologique du terme tout comme à celui du sanscrit *Svâga*, formule de salutation qui exprime le vœu d'entrer (en possession) de son propre (bien), c'est-à-dire : Que je connaisse et devienne ce que je suis ; non plus l'homme un tel, mais le Soi qui est aussi l'Etre de tous les êtres, mon Soi et votre Soi. »

En 1940, dans son article *Self-Naughting*, Coomaraswamy avait expliqué, comme par avance, le sens fort dans lequel il faut comprendre ce dernier membre de phrase qui prend, à ce rapprochement, une résonance prémonitoire : « ... car moi, *en étant un tel* (en français dans le texte, c'est Coomaraswamy qui souligne), [je] ne suis pas susceptible de déification et suis en conséquence incapable d'atteindre Dieu. Parmi nous, il en est peu, sinon aucun, qui soyons pourtant qualifiés pour abandonner notre moi. Pour autant qu'il y ait une Voie, elle ne peut être parcourue que pas à pas. Il y a une préparation intellectuelle, qui non seulement prépare la voie de la « vérification » (*sacchikiriyâ*) (3) mais encore qui lui est nécessaire... »

APPROCHE DU SHINGON

Depuis la publication en août 1971 de notre article sur la méditation Shingon est paru un livre important qui mérite d'être signalé. Il s'agit de la traduction anglaise d'un recueil des écrits majeurs du saint fondateur de l'Ecole Shingon : Kûkai (774 - 835). Le livre a été publié en 1972 sous l'égide de l'Université de Columbia (USA) — où les écrits de Kûkai ont été au programme — par Yoshito S. Hakeda, professeur à cette Université.

L'ouvrage a pour titre *Kûkai, Major Works*. Il comprend trois parties : une biographie, une étude du message spirituel (doctrine et méthode) et la traduction de huit traités de Kûkai. Cette dernière partie, la plus importante, couvre environ 200 pages. Une bibliographie (qui

(3) R. Lipsey a souligné ce scrupule subtil de Coomaraswamy préférant parler de « vérification » plutôt que de « réalisation », mot magnifique mais galvaudé par l'emploi qu'en ont fait les spiritualistes. On lit cependant dans un écrit personnel : « Je suis si occupé par mon travail que j'ai rarement le temps de jouir d'un moment de réalisation personnelle. Cela tient en quelque sorte au sentiment que la moisson est prête et que le temps est bref. Je me rends bien compte, cependant, que toute hâte n'est qu'une erreur. J'espère amender. »

révèle la rareté et la pauvreté des études parues en Occident) et un index complètent le livre.

***

Etudiant bouddhiste insatisfait, Kûkai est parti en Chine à la suite d'un songe où un homme lui enjoignait d'aller à la recherche de la doctrine du *Mahâvairocana Sûtra* dont le texte rare lui était inconnu. Il se le procura mais réalisa très vite qu'il ne pourrait en tirer profit sans un maître. Or personne au Japon n'était alors capable d'un tel enseignement qui requiert, notamment, une certaine connaissance du sanscrit, une instruction orale et la transmission de pratiques de méditation. Après un voyage mouvementé, il rencontra le Maître Hui-Kuo qui lui donna l'*abhiseka*, l'initiation, et lui confia peu avant sa mort la charge de transmettre à son tour le Bouddhisme ésotérique au Japon. Ainsi naquit l'Ecole Shingon. Avant de s'imposer à la Cour, le Shingon connut des hauts et des bas, mais c'est moins l'histoire qui importe que l'œuvre du Maître.

De son retour en Chine à sa mort, soit environ pendant trente ans, Kûkai rédigea une cinquantaine d'ouvrages. Les uns se proposent de démontrer la supériorité de l'ésotérisme en général et du Shingon en particulier : la compétition était vive entre écoles concurrentes et cet aspect assez circonstanciel a perdu aujourd'hui de son acuité. Les autres exposent la doctrine et la méthode du Shingon. En bref, on peut dire que la doctrine de Kûkai s'est développée sur trois axes :

— l'affirmation qu'on peut atteindre l'illumination en ce corps même — ce qu'il faut comprendre en cette vie même — c'est-à-dire ici et maintenant ;

— la signification du Son, du Mot et de la Réalité. Kûkai déclare, dans une formulation qui exclut tout panthéisme, que les phénomènes sont la manifestation ou l'expression de la Réalité transcendante du Bouddha Mahâvairocana. Parmi ces phénomènes, les sons et les mots, qui composent les *mantra*, sont privilégiés, car Kûkai ne fait que traduire son expérience personnelle du *samadhi* où les *mantra* jouent un rôle essentiel. Kûkai affirme l'immanence de Mahâvairocana et dit et répète avec force qu'atteindre l'illumination, c'est réaliser *Dharmakâya* (le « Corps du Dharma » = Mahâvairocana), c'est-à-dire *bodhicitta*, l'Eveil du Cœur, ou encore *tathatâ*, l'Ipséité. « Où est *Dharmakâya* ? demande-t-il. Il n'est pas très loin de nous, il est dans notre corps. Où est la source de la Sagesse : Elle est dans notre esprit, intimement en nous. »

— la signification de *Hûm* (nous y reviendrons plus loin).

La méthode s'appuie sur des obligations et préceptes rigoureux et très stricts, concrétisés par les vœux. Kûkai a écrit des lignes terribles (allant jusqu'à la malédiction) à l'intention des disciples qui enfreindraient la règle. Il s'agit d'une préparation à la pratique de la méditation qui intéresse à la fois le *corps* : attitude assise en lotus, gestes des mains..., la *parole* : récitation de *mantra*..., et l'*esprit* : sollicitation de la pensée, du sentiment et de l'imagination, visualisation d'un support concret ou mental, concentration. Kûkai a résumé la Voie spirituelle dans une formule qui indique à la fois le but et les moyens : *nyûga ga'nyû* : l'entrée du moi dans le Soi, afin que le Soi entre dans le moi.

⁂

La troisième partie comprend huit textes.

Le premier est un parallèle entre un confucianiste, un taoiste et un bouddhiste. Le second est le *mémoire* présenté par Kûkai à l'Empereur du Japon à son retour de Chine. Le troisième traite de la différence entre le Bouddhisme exotérique et ésotérique. Ces trois textes ressortissent à la phase compétitive que Kûkai connut durant de longues années avant de s'imposer.

Avec le quatrième, *La Précieuse Clé du Trésor secret*, on aborde l'enseignement initiatique proprement dit. Kûkai énonce les dix degrés que doit parcourir l'homme en quête de l'Illumination. Dans les pages consacrées au dixième et dernier degré Kûkai donne des indications sur les pratiques de méditation, notamment *sur la lettre A* (= Mahâvairocana), qui devaient être complétées oralement mais qui, telles quelles, sont d'une grande précision et précieuses à ce titre.

Dans le cinquième, Kûkai montre qu'on peut *Atteindre l'illumination en cette vie même* (c'est le titre) par référence à divers passages des *sûtra*.

Le sixième s'intitule *Significations du Son, du Mot et de la Réalité*. Ces trois termes correspondent respectivement au Mystère de la Parole, de l'Esprit et du Corps du Bouddha. L'énoncé très dense de cet important traité, apparemment destiné à servir de canevas à un enseignement oral, ne peut se résumer.

Le septième concerne *Les significations de Hûm*. C'est, avec le précédent, le traité dans lequel l'originalité de Kûkai transparait le plus nettement. Kûkai considère les significations symboliques des *quatre* lettres du mantra sacré sous trois points de vue de plus en plus ésotériques. Ce *mantra* fondamental devient, sous l'exégèse du Maitre

du Shingon, la clé de tous les degrés et aspects tant doctrinaux que méthodiques de la Voie.

Le huitième est la *Clé secrète du Sûtra du Cœur.*

***

Le Professeur Y. Hakeda est présenté comme appartenant au Shingon et lui-même se réclame de divers Maitres du Mont Kôya, le centre spirituel de l'Ecole au Japon. La qualité du livre se ressent de tels garants.

On peut à cet égard noter que s'il a su préserver son message et n'a pas connu, en conséquence, en Occident, l'engouement et la vulgarisation du Bouddhisme Zen, le Shingon — Voie spirituelle authentique — a tout aussi bien su trouver deux interprètes de valeur pour le faire connaitre : hier le Daisôjô R. Tajima qui publia deux livres en français (en 1936 et 1959), aujourd'hui Y. Hakeda.

Jean Canteins.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 2e trimestre 1978

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :
A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le N° de Oct. Nov. Déc.
(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1978 :

Prix de vente du numéro au magasin	**15,00 frs**
Abonnements à la série de 4 nos	
FRANCE, pris au magasin	**54,00 frs**
» franco de port	**66,00 frs**
Départements d'Outre-Mer (Recommandation obligatoire comprise)	**86,00 frs**
Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse - franco de port	**69,00 frs**
Autres Pays (frais de recommandation obligatoire compris)	**89,00 frs**

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin	**90,00 frs**
1975 à 1977 prise au magasin	**60,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 EDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. — Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 15,00 Frs et 3,00 Frs pour frais d'envoi, les 15,00 Frs venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.